



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Mity, rytuały i symbole - geneza wybranych aspektów kultury politycznej Maroka

Author: Marzena Gibas

Citation style Gibas Marzena. (2012). Mity, rytuały i symbole - geneza wybranych aspektów kultury politycznej Maroka. W: J. Wódz (red.), "O pożytkach z badań z dziedziny socjologii i antropologii polityki : próby refleksji" (S. 91-110). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marzena Gibas

Mity, rytuały i symbole – geneza wybranych aspektów kultury politycznej Maroka

Mity, symbole i rytuały były wykorzystywane w polityce od zarania dziejów. Trudno jednoznacznie i ostatecznie zdefiniować pojęcie „mit”. Nie ma bowiem definicji, w której zawrzeć by można wszystkie aspekty tego niezwykle szerokiego pojęcia. Problem ten napotykały już w potocznym rozumieniu pojęcia „mit”. Otóż „mit” w potocznym tego słowa znaczeniu oznacza coś fikcyjnego, zmyślnego, lecz w społecznościach archaicznych „mit”, wręcz przeciwnie, oznacza historię prawdziwą, ważną, świętą (M. ELIADE, 1998).

Mity „tworzyły pierwotny sens przestrzeni społecznej, w której funkcjonował człowiek, wyznaczając jego społeczne działania. Motywy tych działań [...] wyraźnie ukierunkowywały aktywność podmiotu, wytwarzały jej jednolity typ. W tej części, w której były to motywy usprawiedliwiające jakieś fakty, uzasadniające działanie bądź stymulujące reakcje względem rzeczywistości, dochodziło do wytworzenia szczególnego rodzaju relacji. W ich obrębie rozgrywał się uprawomocniający akt, skierowany na obiekty i zdarzenia społeczne, a czerpiący z jakiegoś konkretnego źródła; umocowany w wizji mitycznej, religijnej, w legendzie lub inaczej opowiedzianej historii, w rytuale, ale także w języku, w słowie. W tym znaczeniu każda społeczność zorganizowana miała swój własny, głęboki, zdecydowanie wyróżniający ją »sens istnienia« i funkcjonowania, redukujący w znacznym stopniu wątpliwości, które mogły się pojawić na tle lub też względem realnych zdarzeń społecznych” (T. BIERNAT, 2000: 13). Zatem mity determinują życie człowieka, są swoistym przewodnikiem, odpowiadają na pytanie: „jak należy żyć?”. „Podstawowa funkcja mitu polega na przedstawianiu pouczających modeli dla wszystkich rytuałów

i ważnych czynności: zarówno sposobu odżywiania się czy zawierania związków małżeńskich, jak i dla pracy, wychowania, sztuki czy wiedzy” (M. ELIADE, 1998: 13). Dotyczy to również polityki i dlatego w ten właśnie sposób rozumieć będziemy mity, rytuały i symbole, które kształtowały na przestrzeni wieków kulturę polityczną Maroka. Choć mity pełniły wiele funkcji, dla naszych rozważań najważniejsze wydają się funkcje: integracyjna oraz legitymizacyjna władzy.

Jak podaje Zdzisław Mach, według Victora Turnera „rytuał jest *par excellence* społeczny, jest nasycony znaczeniem, odgrywa się w nim to, co w społeczeństwie najważniejsze. Podmiotem i przedmiotem komunikatu rytualnego jest zawsze społeczeństwo, cały system społeczny lub jego istotna część, a normy, wartości i emocje wyrażone w rytuale dotyczą spraw istotnych z punktu widzenia społeczeństwa. Rytuał legitymizuje strukturę społeczną i polityczną, uzasadnia system aksjonormatywny, daje jednostce poczucie przynależności społecznej, kanalizuje emocje i konflikty, zapewnia ciągłość tradycji, integruje grupę i współtworzy jej tożsamość” (Z. MACH, 1989: 201).

Podobnego zdania jest Anna Grzywa, według której „utrwalone i powtarzane w identyczny sposób składniki zachowania pozwalają na utrzymywanie grupy społecznej w całości w obliczu nowych zdarzeń i zmian. Stanowią wtedy poznawczą więź i dają psychice czas na oswojenie się z docierającymi nowościami. Pełnią w pewnym stopniu rolę medytacyjną przez powtarzanie rytmicznych melodii niejednokrotnie przez wiele godzin. Są czymś naturalnym, niewymagającym wysiłku myślowego” (A. GRZYWA, 2010: 193). Kiedy badacze rytuałów w społeczeństwach archaicznych pytają tubylców, dlaczego tak czynią?, zwykle uzyskują odpowiedź: „bo przodkowie tak czynili, bo tak nakazali” (M. ELIADE, 1998: 12).

Rytuały dotyczą różnych sfer życia. Zwykle rytuały dzieli się na: religijne (np. chrzest, ślub czy pogrzeb) oraz świeckie (np. polityczne, zawodowe, codzienne) (A. GRZYWA, 2010). Niemniej podział ten nie do końca się sprawdza w przypadku Maroka, w którym polityka jest ściśle związana z religią. Podobnie traktować należy symbolikę świąt, gdyż – jak pisze Halina MIELICKA – „znaczeniowo święto powiązane jest z codziennością, ale nie jest nią, gdyż wprowadza odniesienia semantyczne do innej, niecodziennej sfery rzeczywistości kojarzonej z religijnością” (2006: 24). Bez wątplenia jednak wspólne świętowanie wzmacnia poczucie więzi społecznej poszczególnych członków grupy ze wspólnotą, a więc obchodzenie świąt pełni funkcję integracyjną. Przy czym należy pamiętać, iż „świętowanie warunkowane jest zaangażowaniem emocjonalnym i wiedzą, umożliwiającą odczytanie treści kryjących się za symbolami przypisywanymi do danego święta” (H. MIELICKA, 2006: 25). Jak podaje Mielicka,

„symbol jest to sposób odniesienia sfery postrzeżeniowej do wyobrażeń tworzących idealny obraz rzeczywistości. Nadawanie znaczeń temu, co jest weryfikowane empirycznie, przybiera formę sądów oraz przekonań, że prawdą jest to, co nie może być doświadczone. Symbol istnieje poprzez zakładane mentalnie relacje zachodzące między formą oraz przypisywaną do niej treścią. Sens symbolom nadają jednak dopiero interpretacje warunkowane konwencją lub sytuacją... Symbole tworzą rzeczywistość w tym sensie, że nadają jej znaczenie ukierunkowane na ideologiczne sposoby wyjaśniania zjawisk” (H. MIELICKA, 2006: 268).

Jak podaje Andrzej Kowalski, Ernst Cassirer, badając mity, przyjmował podobne założenia w swych dziełach, gdzie symbole są formą świadomości społecznej. „Mit jest najstarszą formą symboliczną i właśnie przez pryzmat mitu człowiek pierwotny zapośrednicza świat i czyni ten świat obiektem odpowiednio uporządkowanego doświadczenia” (A. KOWALSKI, 1999: 26). Historycznie rzecz ujmując, legitymizacja władzy dokonywała się zwykle za pomocą sił nadprzyrodzonych. Dopiero z czasem, gdy powstawały nowoczesne systemy polityczne legitymizacja władzy, ulegała postępującej racjonalizacji. Podobnie było w Maroku, gdzie symbole religijne i polityczne są nadal z sobą ściśle związane. Jak zobaczymy w dalszej części naszych rozważań, bohaterami mitów były zwykle osoby „święte”, posiadające nadnaturalne zdolności.

Świętość władzy

Święci i królowie są na trwałe wpisani w historię polityki Maroka. Król reprezentuje jednocześnie władzę polityczną i religijną, gdyż przedstawia się go także jako świętego. Świętość nie jest jednak rozumiana w ten sam sposób, w jaki pojmuje ją tradycja chrześcijańska. W islamie Maghrebu święty to przyjaciel Boga, ktoś obdarzony przez niego łaską, szczególnymi zdolnościami i błogosławieństwem, *baraka*. Według Clifforda Geertza, termin „baraka” oznacza błogosławieństwo, ale także: pomyślność, zdrowie, obfitość, szczęście czy magiczną moc (zob. R. ZAKARIA, 2008: 4). Natomiast Edward SZYMAŃSKI podaje, iż „baraka w samej rzeczy jest mistyczną i nadnaturalną siłą świętego, która emanuje z niego i którą wierny chce od niego otrzymać” (1994: 85). Początkowo barakę mogły uzyskać jedynie osoby wyjątkowe, obdarzone zdolnościami charyzmatycznymi, ale od XVII wieku barakę uzyskiwało się przede wszystkim w wyniku dziedziczenia. Osoba obdarzona tą boską siłą ma moc sprawczą również po śmierci,

może leczyć choroby fizyczne i psychiczne. Stąd w kulturze marokańskiej silna jest tradycja kultu świętych i pielgrzymek do ich grobów. Kult świętych jest rodzajem pomostu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Prawie każdy region, a nawet wieś ma swojego świętego, którego określano nazwą *marabut*¹ (ar. *Murabit*). Marabutami nazywano mnichów-rycerzy zamieszkujących *ribaty* w epoce berberskiej dynastii Almorawidów. *Ribaty* były swego rodzaju klasztorami obronnymi, w których służyli ochotnicy łączący życie religijne z gotowością do obrony granic obszaru muzułmańskiego (J. KŁOCZOWSKI, 1987).

Marabuci często cieszyli się większym szacunkiem wśród wiernych niż Allah czy Mahomet. Zwykle byli to bohaterowie historyczni, założyciele miast. Ich groby stawały się miejscami kultu religijnego, pielgrzymowano do nich, wierząc w moc uzdrawiającą, a także ze względów religijnych – chcąc okazać szacunek zmarłemu marabutowi. Wierni modlili się przy grobach, prosząc o błogosławieństwo (*baraka*) lub o wysłuchanie różnych prośb – od uzdrowień po pomoc materialną. Składali też w ofierze dary. Przykładowo pielgrzymka do grobu Bena Yeffou pozwalała uwolnić się od opętania głównie przez dżinny².

Legenda o świętym Benie Yeffou (jednym z wielu legendarnych świętych w Maroku), a dokładniej opis jego spotkania z Czarnym Sułtanem ilustruje znaczenie religijne i polityczne mitów. Według Mircei ELIADEGO, „mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie »początków«. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość” (1998: 11). Mit o Benie Yeffou pozwala także zrozumieć, jak w świadomości zbiorowej wyobrażana jest koncepcja władzy. Legenda o Benie Yeffou, jak wiele jej podobnych, jest doskonałym przykładem na to, jak rozwijała się historia polityki w Maroku. Jak podaje Rhani ZAKARIA (2008: 5), Sidi Abdalaziz Ben Yeffou pochodził z Sahary, z regionu Saguia al-Hamra³. Zgodnie z mistyczną tradycją muzułmańską święty opuszcza rodzinną Saharę, aby wędrować. Udaje się na północ. Będąc w Marrakeszu, zauważa, że miejscowa ludność jest sterroryzowana przez straszliwego dżinna, który co miesiąc żąda w ofierze pięknej dziewczicy. Z kolei brak złożonej ofiary grozi zhańbieniem meczetów i blokowaniem mieszkańcom jedyne w mieście źródła wody.

¹ W literaturze spotykamy kilka nazw stosowanych naprzemiennie, określających maghrebskiego świętego np.: marabut, wali, sayyed czy saleh.

² Dżinny są duchami dobrymi lub złymi. Te złe powodują między innymi liczne choroby psychiczne.

³ Z tego regionu (Sahara Zachodnia) pochodzi większość ojców-założycieli kultu świętych w Maghrebie (R. ZAKARIA, 2008).

Ben Yeffou prosi o spotkanie z siedmioma świętymi Marrakeszu, którym składa następującą propozycję: pomoże miastu ostatecznie pozbyć się demona, ale w zamian święci podpiszą dekret uznający jego świętość i wielkość duchową. Święci, początkowo niechętni, decydują się w końcu poddać Bena Yeffou próbie, aby sprawdzić, czy nie jest przypadkiem tylko czarownikiem bądź zwykłym szarlatanem. Podają mu dwa dania kuskus: w jednym daniu znajduje się zakazane mięso (haram), natomiast kasza jest dozwolona (halal), w drugim odwrotnie: mięso jest dozwolone, a kasza nie. Ben Yeffou przekłada mięso halal na kaszę halal i spożywa danie. Święci przekonani o sile charakteru i o posiadaniu przez Bena Yeffou specjalnego błogosławieństwa (*baraka*) pozwalają mu zmierzyć się ze strasznym džinnem. Ben Yeffou nakazuje ludności przygotować, jak co miesiąc, piękną młodą dziewczę, która czeka na džinna w okolicy źródła. Święty na kawałku papieru pisze magiczne słowa. Kiedy džinn się pojawia, święty przerywa kartkę na pół i dmucha z całej siły. Dżinn pali się i zamienia w popiół. Siedmiu świętych Marrakeszu postanawia podpisać dekret o świętości, uznając siłę i dar boski Bena Yeffou. Ben Yeffou pozostaje w mieście, ale po jakimś czasie święci, obawiając się jego siły charakteru i zdolności charyzmatycznych, proszą, aby wyjechał. Wobec tego Ben Yeffou opuszcza Marrakesz i udaje się w region zamieszkały przez duże plemię Doukkala w środkowo-zachodniej części Maroka. Tam spotyka plemię Semiala, które jest w trakcie dzielenia mięsa złożonej w ofierze krowy. Ben Yeffou wysyła swego sługę z prośbą o część poświęconego mięsa. Plemię odmawia, wobec czego święty wręcza słudze swoją laskę i nakazuje mu dotknąć skóry jałówki. Wtedy wszystkie podzielone już części mięsa łączą się i zwierzę ożywa. Święty bierze nóż i ponownie składa krowę w ofierze oraz dzieli mięso. Semiala są jednak nieufni i postanawiają się przekonać, czy rzeczywiście jest świętym. Przyprowadzają do niego sparaliżowanego człowieka, prosząc, aby go wyleczył. Jeśli to zrobi, oddadzą mu swoje terytorium. Tak też się stało, sparaliżowany człowiek zaczął chodzić, więc tego samego wieczoru Semiala opuścili wioskę. Został tylko jeden człowiek, który chciał służyć świętemu. I tak powstała zawija (*zaouia*) Ben Yeffou⁴.

Niedaleko, w antycznym mieście Al-Gharbia panował król zwany Czarnym Sułtanem. Usłyszawszy o niezwykłych wyczynach świętego, zaniepokojony o królestwo i własną pozycję przybył wraz z armią do zawii Bena Yeffou i nakazał mu natychmiast opuścić królestwo. Święty odmówił, wiedząc, że ma za sobą armię džinnów, których tylko on mógł do-

⁴ Zawija (*zaouia*) to dom modlitwy. Może być małym pomieszczeniem, ale też dużym ośrodkiem religijnym. Powstaje zwykle w pobliżu grobowca świętego, w miejscu, gdzie święty żył i nauczał.

strzec. Król i jego żołnierze zaatakowali świętego, a ten jednym ruchem ręki wezwał swych demonicznych sojuszników do kontrataku. W jednej chwili król i jego żołnierze unieśli się w kierunku nieba. Pokonany król błagał świętego, aby ich oszczędził. Ten zgodził się, ale w zamian król musiał podpisać dekret uznający świętego za szarifa⁵, czyli prawdziwego potomka proroka Mahometa (Muhammada) – twórcy islamu. Czarny Sułtan, odjeżdżając, powiedział do Bena Yeffou: „Ja jestem Sułtanem i ty jesteś Sułtanem”. Ben Yeffou nazywany był przez ludzi sułtanem już w Marrakeszu, gdy pokonał złego dżinna i tym samym udowodnił swą przewagę nad siedmioma świętymi. Jego wyjątkowość przejawia się również w tym, iż zawija Bena Yeffou dała początek miejscowości oraz plemieniu o tej samej nazwie. Stała się prawdziwym centrum leczenia chorób wywołanych przez dżinny (R. ZAKARIA, 2008).

Warto wspomnieć, iż święci w Maroku i całym Maghrebie to najczęściej cudzoziemcy. Zwykle pochodzą, jak Ben Yeffou, z regionu Saguia el-Hamra lub ze Wschodu. Plemiona i miasta, do których przybywają, ostatecznie uznają ich za swoich przywódców. Tak było również w przypadku Moulay Abdessalama – świętego, patrona miasta Oualidia, który uciekł z Jemenu przed okrutnym królem i z woli boskiej został ocalony (R. ZAKARIA, 2008: 7). Zasada ta ma również potwierdzenie w historii polityki Maroka. Państwo to było rządzone albo przez królów-świętych – Almorawidów (marabutów), albo przez królów szeryfiańskich – Idrysydów, Saadytów czy Alawitów, cudzoziemców, którzy kolejno przyczyniali się do powstania zjednoczonego królestwa i narodzin marokańskiej tożsamości narodowej. Symbolem takiego władcy jest wspomniany już Czarny Sułtan, który dekretem królewskim potwierdził świętość Bena Yeffou. Był królem – obcym – o czarnej skórze, pochodzenia afrykańskiego, ale równocześnie uosabiał potęgę i władzę. Legenda o spotkaniu Bena Yeffou z Czarnym Sułtanem pokazuje również „napięcie”, jakie istnieje w Maroku pomiędzy świętością (*cherif*) i władzą. Przy czym świętość rozumiana jest tu jako przynależność biologiczna do rodu proroka Mahometa, poprzez jego córkę Fatimę. Tak więc przedstawiciele rodu Bena Yeffou są potomkami proroka Mahometa poprzez świętego Sidi Abdalaziz Ben Yeffou. Idrysydzi są najstarszą rodziną szeryfiańską w Maroku. Są w linii prostej potomkami Moulay Idrisa, pierwszego władcy kraju, który przybył do Maroka z Bagdadu w VIII wieku i założył miasto Fez. Obecnie duża liczba szarifów marokańskich należy do tej linii potomków Mahometa, w odróżnieniu od linii Alawitów, którzy pochodzą z Jemenu. Ich przodek przybył do Maroka w XIII wieku, a Alawici panują w Maroku od XVII wieku (R. ZAKARIA, 2008: 8–9). Idrys I jest uważany za ojca naro-

⁵ Wyraz „szarif” dosłownie oznacza człowieka szlachetnie urodzonego, arystokratę.

du marokańskiego. Według narodowej mitologii, wspieranej przez prasę oficjalną, Idrys I, szarif pochodzący od Proroka, schronił się u marokańskich Berberów, którzy złożyli mu przysięgę poddańczą. Była to pierwsza bay'a w historii kraju. W ten sposób związano ze sobą lud, władcę i religię (L. VALENSI, 1990: 293).

Podejście do świętości zmieniło się około XV wieku. Był to czas, kiedy marabutyzm przeżywał poważny kryzys w całym Maghrebie. Próbowali wykorzystać to różni święci, chcąc przejąć władzę. Jednak wobec zagrożenia hiszpańskiej kolonizacji i rywalizacji pomiędzy poszczególnymi przywódcami religijnymi ratunek widziano jedynie w rodzie szaryfiańskim Saadytów, gdyż uważano, że tylko szaryfizm może połączyć zwaśnione plemiona. Szaryfizm stał się głównym elementem gry politycznej. Całkowita władza polityczna należała odtąd do monarchy, co równocześnie oznaczało pozbawienie marabutów wpływów politycznych. Władcą, który najmocniej skonsolidował władzę w swych rękach, był Moulay Ismail (1672–1727) z dynastii Alawitów. W związku z tym święci i ich potomkowie starali się za wszelką cenę udowodnić swoje pokrewieństwo z Mahometem, zwłaszcza że wykazanie więzi z Prorokiem wiązało się z licznymi przywilejami społeczno-ekonomicznymi. Nie było to bardzo trudne, gdyż dla szerokich mas wiernych było rzeczą naturalną, iż cieszący się poważaniem i obdarzony nadnaturalnymi zdolnościami marabut jest jednocześnie szarifem. Potwierdzeniem niech będzie legenda o Sidi Abdsłam Ben Saleh, który przybył z Algierii w chwili, gdy sułtan Moulay Ismail toczył wojnę o Melillę z Hiszpanami. Sidi Abdsłam Ben Saleh poprosił sułtana o przyznanie mu równiny, która w tym czasie pokryta była lasem i zamieszkała przez dzikie zwierzęta. Sułtan kategorycznie odmówił i spytał, dlaczego chce dostać las nienadający się pod uprawę. Święty nic nie odpowiedział, tylko dotknął ręką twarzy i czoła. W tej samej chwili las spłonął, a w konsekwencji uczynił równinę bogatą i żyzną. Monarcha przestraszył się tego cudu i przyznał równinę Sidi Abdsłamowi, jednocześnie zwolnił z podatków jego i jego potomków. Ponadto nadał mu tytuł szarifa (R. ZAKARIA, 2008: 10).

Historia ta, podobnie jak legenda o Benie Yeffou, dowodzi, jak bardzo święty i monarcha są sobie potrzebni, jak te dwa źródła władzy są nierozłączne. Monarcha musi być uznany przez świętego, natomiast święty potrzebuje dekretu królewskiego, aby mieć status szarifa. Niemniej – jak powiedział Czarny Sułtan do Bena Yeffou – „Ja jestem Sułtanem i ty jesteś Sułtanem”, a więc władza podzielona jest pomiędzy świętego i króla. Pierwszy reprezentuje władzę duchową, a drugi – świecką. Według ludu, Ben Yeffou, najwyższa władza w Maroku, ma dwie twarze: jedną, widzialną reprezentuje Mohammed VI i jego alawidzka rodzina oraz drugą, niewidzialną, którą reprezentują Ben Yeffou i Idrysydz. Podział ten jest konse-

kwencją konsolidacji całej władzy przez Alawitów. Szarifowie idrysydzy, nie mogąc oficjalnie domagać się władzy politycznej, stali się specjalistami od sił nadprzyrodzonych (R. ZAKARIA, 2008: 15). Natomiast oficjalnie monarcha łączy władzę doczesną z władzą boską. Takie przekonanie panuje do dziś, gdzie monarcha jest szefem rządu i „księciem wierzących” (łac. *Miramolinus*). Jak zauważa Andrzej Dziubiński, XV-wieczny ruch marabucki, wynosząc z powrotem wysoko godność szarifatu, „przywrócił w Maroku przekonanie o niepodważalnym prawie potomków Proroka do sprawowania władzy sułtańskiej. Aksjomat ten legnie u podstaw historii politycznej Maroka epoki nowożytnej” (A. DZIUBIŃSKI, 1983: 166).

Wszechobecność władzy

Jak podaje Jan Potocki, „jeżeli cesarz marokański pozostałby niewidzialny przez sześć dni, przypuszczalnie siódmego dnia nie sprawowałby już władzy” (za: E. SZYMAŃSKI, 1994: 114). Jan Potocki zwrócił uwagę na ciekawy element kultury politycznej Maroka. „Widzialność” władzy odgrywała bardzo ważną rolę. Jocelyne DAKHLIA (1988) twierdzi, że przejawiała się ona także w silnej tradycji tzw. *mehalla* lub *harka*, które funkcjonowały aż do kolonizacji francuskiej. Były to wyprawy w teren sułtana i jego dworu. W całym Maghrebie uważano, że dobry władca nie powinien obawiać się opuścić stolicy, aby wypełniać swą misję wobec Boga i poddanych. Szczególnie mobilnymi władcami okazali się Mulaj Ismail, który przez dwadzieścia cztery lata każdego roku odbywał podróż, oraz Mulaj Hassan, który poprowadził 19 wypraw. Były one konieczne, ponieważ państwo było słabo scentralizowane, a administracja niedostatecznie rozwinięta. Zwykle były to ekspedycje karne. Władza miała mieć charakter represyjny, miała sprawiać wrażenie zawsze gotowej do ataku, ale także miała być mobilna. Jednak relacje pomiędzy władcą a poddanymi rzadko przybierały tak zdecydowaną formę. Władza raczej starała się ograniczać do gróźb, negocjacji, ewentualnie do podstępu. Wynikało to również stąd, iż sułtan miał stosunkowo niewielką ilość regularnego wojska i wciąż musiał zabiegać o poparcie. Niektóre plemiona nieustannie negocjowały wysokość podatków. Negocjacje były swoistym rytuałem, mającym chronić obie strony przed zastosowaniem siły. Jeśli sytuacja dodatkowo wymagała, aby plemiona przeprosiły sułtana lub prosiły go o łaskę, zwykle nie wysyłały w tym celu mężczyzn, wojowników, ale wybierały na posłańców np. dzieci niosące na głowach tabliczki z wersetami Ko-

ranu, starych szejków znanych z pobożności, a nawet kobiety. Stawiały tym samym sułtana w sytuacji bez wyjścia. Musiał się zgodzić, inaczej mógł być uznany za bezbożnego okrutnika. Niemniej twierdzenie, iż *mehalla* służyła jedynie pacyfikacji i centralizacji kraju, byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Instytucja ta spełniała również inne funkcje. Każda wyprawa gromadziła ogromną liczbę ludzi, ok. 10–12 tysięcy. Jej trzon stanowił sułtan ze swoim dworem oraz armia, ale do pochodu dołączały się także liczne plemiona, kupcy, rzemieślnicy, żebracy, którzy żyli z *mehalla*. Każdy mógł, a nawet powinien brać udział w *mehalla* albo przynajmniej uczestniczyć w jej przemarszu. Wielokilometrowa kolumna przemieszczała się w tempie 20–30 km na dzień. Każdy etap kończył się ustawieniem miasteczka namiotowego – obozu o średnicy prawie jednego kilometra. Wyprawy trwały często ponad dwa miesiące i wcale nie były opłacalne w sensie ekonomicznym. Często koszty wyprawy (żołnierskie żołdy, opłacenie plemion, prezenty dla lokalnych notabli itp.) znacznie przewyższały kwoty zabranych podatków. Dlaczego więc organizowano te niezwykle kosztowne wyprawy, skoro nie zapełniały państwowej kasy ani nie przynosiły pokoju? Jak zauważa Jocelyne Dakhlia, mobilność władzy jawi się jako obowiązek Makhzenu⁶, a także jest odpowiedzią na oczekiwania poddanych. *Mehalla* jest demonstracją siły, ale też niezbędnym spektaklem, gdyż ikonografia władzy nie istnieje. Tak więc to system wymusza, aby państwo było widoczne, w ciągłym ruchu. Władca musi być wszechobecny. Ma docierać do poddanych, ale ma też być pomiędzy nimi, aby ich chronić, jednych przed drugimi. Ten wymóg wszechobecności władcy bierze swój początek w maghrebskiej tradycji, według której mężczyzna nie może zamykać się w domu, chronić jak kobieta, ale musi spotykać się i konfrontować z innymi mężczyznami. Władca musi być w drodze, inaczej kraj pogrąży się w chaosie. Jego prawdziwą stolicą powinien być „przenośny obóz” (J. DAKHLIA, 1988: 737).

Każde wyjście i powrót ekspedycji było prawdziwym świętem, w którym uczestniczyli wszyscy mieszkańcy stolicy. Orszak za każdym razem przybierał tę samą formę. Sułtan nigdy nie stał na czele orszaku, ale zawsze był w środku. Poszczególne plemiona, dołączając do pochodu, dawały wyraz wierności władcy, każdy miał do odegrania jakąś rolę. *Mehalla* jest pełna symboli. Nawet ubiór sułtana jest symboliczny, podkreśla religijny charakter władzy sułtana, który ubrany jest na biało, z największą

⁶ Bled el-Makhzen (kraj Makhzen) – termin ten używany jest w literaturze historycznej na określenie terenów bezpośrednio podlegających administracji sułtana. Dla odróżnienia od Bled es-Siba (kraj anarchii), który określa te regiony Maroka, które nie uznają władzy rządu centralnego lub które, tylko nominalnie, podlegają władzy sułtana (E. SZYMAŃSKI, 1978: 235).

prostotą, na głowie ma wełniany kaptur. Pierścień i zegarek są srebrne, gdyż – jak podaje J. Erckmann (J. DAKHLIA, 1988: 741) – prawdziwi wierni nie mogą nosić na sobie złotych przedmiotów. Generalnie chodziło o to, aby sułtan niczym się nie wyróżniał.

Ubiór sułtana jest skromny, z kolei insygnia władzy, którymi w Maroku niewątpliwie są konie, siodła, oszczepy, włócznie i oczywiście sułtański parasol, do skromnych nie należą. W trakcie przemarszu *mehalla* symbole te miały być zawsze widoczne, nawet jeśli w orszaku nie było sułtana – zgodnie z zasadą, że sułtan jest wszechobecny. Obóz, podobnie jak orszak, symbolizował królestwo idealne, którego sercem był namiot sułtana (*outak*). Był wznoszony i składany zawsze jako pierwszy. Wypaszone były skromnie, choć – co trzeba podkreślić – nie odbywały się w nim audyencje. Nad namiotem wznosiła się ogromna, złożona kula, widoczna z każdego miejsca obozu. Wejście do namiotu wskazywało kierunek, jaki miała obrać *mehalla*. Usytuowanie namiotu miało więc znaczenie polityczne, a nie religijne. Wokół namiotu sułtana wznoszono mniejsze namioty, w których rezydowały kobiety i dzieci. Namioty kobiet połączone były z namiotem sułtańskim płóciennymi korytarzami. Całość otoczona była płócienną „ścianą”, co wyznaczało przestrzeń domu księcia, przestrzeń zastrzeżoną. Reszta obozu organizowała się w koncentryczne kręgi. Najbliżej znajdował się namiot audiencyjny sułtana i mniejsze namioty należące do ważnych osobistości, ministrów, sekretarzy. Najdalej stawiane były namioty plemion *makhzen*, czyli przychylnych władzy centralnej, podczas gdy regularne oddziały stacjonowały również w przestrzeni zastrzeżonej, ale na uboczu. Pośrodku natomiast znajdował się suk oraz reszta ludności. Plan ten obrazuje idealną organizację przestrzeni władzy. Jest odzwierciedleniem nie tylko pałacu, ale także stolicy, a nawet całego królestwa. Poza tym pełni funkcję symboliczną, ma sprawiać wrażenie, że królestwo ma centrum, a to centrum jest wszędzie tam, gdzie znajduje się sułtan. *Mehalla* miała również być dowodem świadczącym o dobrobycie państwa. Funkcję tę szczególnie spełniał suk, w którym żołnierze, tubylcy, kupcy spotykali się, wymieniając się towarami. Zwykle przemarsz organizowano w czasie zbiorów (zbóż, daktyli czy oliwek), co miało także znaczenie symboliczne. *Mehalla* miała kojarzyć się z urodzajem. W trakcie przemarszu kobiety i dzieci ustawiały wzdłuż drogi dzbany z mlekiem. Sułtan, zanurzając palec w mleku, symbolicznie użyźniał kraj, nawet jeśli w rzeczywistości przemarsz kolumny wiązał się raczej z opróżnieniem spichlerzy (J. DAKHLIA, 1988).

Każda ekspedycja jest dla pozycji sułtana niezwykle ryzykowna. Relacje z rodziną, dworem i armią są poddane próbie. Wynika to stąd, iż boska legitymizacja władzy dotyczy całej rodziny królewskiej, a nie tylko jednego z jej członków. Dlatego za każdym razem, gdy opuszcza stolicę,

podejmuje ryzyko jej utraty, zwłaszcza jeśli w danej chwili jego autorytet jest nadszarpnięty. Może oczywiście zostać w pałacu, ale wtedy na szefa *mehalla* musi mianować kogoś ze swych bliskich (zwykle syna), a tym samym daje mu legitymację pretendenta do tronu. Dlatego też sułtan, decydując się na uczestnictwo w *mehalla*, musi zadbać o dobre stosunki z wojskiem. Aby zagwarantować sobie lojalność, pozwala na liczne korupcyjne nadużycia, co z kolei zniechęca do pochodu poddanych. Tak więc, jeśli jego pozycja jest słaba, może całkowicie utracić poparcie poddanych tylko dlatego, by nie stracić całkiem poparcia wojska. *Mehalla* jawi się także jako wzajemna gra polegająca na stawianiu granic. Władca stara się dojść do granicy tego, ile może wymagać, a plemiona i miasta na ile mogą sobie pozwolić, sprzeciwiając się sułtanowi. Trasa *mehalla* wyznacza także granice królestwa. I nie chodzi tutaj tylko o demonstrację sprawowania swej władzy w ramach królestwa, a raczej o ustanowienie prawa do jej sprawowania na danym terytorium. Dlatego też *mehalla* adresowana jest nie tylko do poddanych, ale przede wszystkim do innych władców. Niektóre plemiona, zwykle buntownicze, wykorzystywały fakt, iż przynależność do danego królestwa nie była jasno określona i dlatego mogły stale określać się jako poddani dwóch różnych władców. Tak więc to nie czynnik geograficzny, a raczej historia określała granice królestwa, historia poddaństwa określonych grup. Skuteczność polityczną *mehalla* zapewnia nie tyle siła władcy, ile jego dwuwymiarowość. Uosabia on zarówno wojnę, jak i pokój, zarówno przymus, jak i pokojowe rozwiązanie. Odwołuje się zarówno do obowiązków, jak i do usług, korzystając z dwuznaczności swej pozycji wśród poddanych: pobierając daniny czy przyjmując dowody poddaństwa, przychodzi jako „pan”, ale jednocześnie jest gościem. Zwykle ta gościnność jest przez władcę wymuszana. Aby uniknąć uzależnienia się od odwiedzanych krajów, *mehalla* posiadała własne zaopatrzenie żywnościowe, ale pomimo to szefowie ekspedycji pobierali podatek żywnościowy (*mûna*), który zwykle miał postać gościnnego posiłku. Podatek ten był dla miejscowych dość obciążający, zwłaszcza gdy pobyt *mehalla* w danym miejscu się przedłużał. Bywało też tak, iż poddani nie płacili podatków i czekali na przybycie *mehalla*. Uważali bowiem, iż sułtan jest mniej chciwy niż jego urzędnicy i woleli wstrzymać się z zapłatą. Władza centralna była więc postrzegana jako arbiter w sporach między poddanymi a jej własnymi urzędnikami. Postrzegana była także jako arbiter w konfliktach lokalnych, między poszczególnymi grupami, zwykle pomiędzy nomadami a plemionami osiadłymi. Spory rozwiązywane były także na co dzień zarówno w podróży, jak i w salach audiencyjnych pałaców. Należało to do obowiązków władcy (J. DAKHLIA, 1988).

Jak podaje Jan Potocki: „Jego ludy [cesarza marokańskiego – M.G.] stawiają mu ograniczone wymagania: żądają tylko, by poświęcił jedną

godzinę dziennie troszcę o cesarstwo, ale musi to odbywać się publicznie. Cesarz daje codziennie posłuchanie przed meszuarem, dosiadając konia pośrodku wielkiego placu” (za: E. SZYMAŃSKI, 1994: 114).

Mehalla sułtanów marokańskich nie odbywały się regularnie. Ponieważ sułtan jest święty, regularność nie była konieczna, gdyż i tak miał najwyższą pozycję. Boski charakter władzy sułtana wpływał, jak już wiemy, z jego szeryfańskiego pochodzenia i ciągłości dynastycznej.

Według Jocelyne Dakhli, sułtan posiadał silną legitymację do sprawowania władzy, gdyż była ona usankcjonowana przez Boga. Jako święty był blisko Boga. Starał się jednak zmonopolizować świętość. Co prawda w trakcie *mehalla* odwiedzał liczne zawije czy też osoby znane z pobożności, ale wizyty te nie miały na celu uznania miejsc świętych. W jego najbliższym otoczeniu w trakcie *mehalla* znajdowali się sędziowie, prawnicy, uczeni, niemniej nie cieszyli się oni wyjątkowymi względami. Byli władcy bardzo potrzebni, na przykład aby potwierdzać jego pobożność, ale nigdy nie działali samodzielnie, nawet w trakcie negocjacji ze zbuntowanymi poddanymi. W *mehalla* państwo i osoba władcy łączą się ze sobą. Sułtan jest postrzegany jako król bohater, król święty, który ryzykuje własne życie dla dobra królestwa. *Mehalla* łączy dwa modele władzy: „ruchomą” (bez stałej siedziby), która odwołuje się do wojny, konfrontacji czy widowiska, oraz władzę „stacjonarną” odwołującą się do podstępów, tajemnic, ale także do rozważności i prawa. W teorii polityki jedna jest uzależniona od drugiej. Władzę „stacjonarną” pojmujemy jako uwięźnienie i rekompensata za kampanie, w których władcy poświęcają się walce z chaosem (J. DAKHLIA, 1988: 756). A więc *mehalla* służyła centralizacji i kontroli nad krajem. Jak podaje Jocelyne Dakhli, aby zapewnić sobie wierność swych poddanych, sułtan musiał regularnie ich odwiedzać, stosując ograniczone środki przymusu. Aby panować, potrzebował niewielu ludzi, ale wiele symboli. Tak jest i obecnie. Dlatego warto również odpowiedzieć sobie na pytanie: jak to się stało, iż Maroko nadal pozostaje monarchią, ciesząc się wyjątkową ciągłością dynastyczną, terytorialną i kulturalną?

Jak zauważa John Waterbury, ustrój marokański określany był często jako „patrymonialny” lub „neopatrymonialny”. Król marokański łączy historię swej rodziny z historią Maroka oraz islamu. Jawi się jako ojciec i przewodnik ludu marokańskiego, stojący ponad podziałami politycznymi. Uosabia jedyną prawdziwą instytucję w Maroku, gdyż jest jedynym elementem zapewniającym ciągłość, co stanowi przeciwwagę dla niestałości i nieprzewidywalności. Jego władza pochodzi od Boga i tylko przed Bogiem jest odpowiedzialny. Dlatego też monarchia jest nieufna wobec wszelkich instytucji takich jak: partie polityczne, związki zawodowe, wojsko, administracja, parlament, zgromadzenia lokalne czy prasa. Insty-

tucje te zależą od władzy królewskiej w tym sensie, iż muszą wciąż potwierdzać legitymizację tronu, inaczej są skazane na marginalizację. Monarchia marokańska od 1956 roku chciała, aby zgromadzenie narodowe pełniło funkcję jedynie konsultacyjną, miałoby być bezpośrednio zależne od władzy królewskiej. W swoim przemówieniu do narodu z 22.05.1977 roku król nie pozostawił wątpliwości: nie ma mowy o rozdziale władzy. Rząd ma opracowywać i wdrażać swój program, parlament ma go nadzorować, ale to władza królewska pozostaje arbitrem we wszelkich sprawach dotyczących szeroko pojętego interesu narodowego (J. WATERBURY, 1978).

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero w latach 90., kiedy to król postanowił wdrożyć ideę *alternance*, tj. zgodnej z rezultatami wyborów parlamentarnych wymiany ekip rządowych. W praktyce koncepcja ta prowadziła do przerwania odpowiedzialności za państwo na polityków opozycyjnych. Wybory parlamentarne z 1993 roku również niewiele zmieniły, gdyż tylko 2/3 deputowanych wybierano w powszechnych wyborach bezpośrednich, co w jednoizbowym parlamencie dało przewagę środowiskom prokrólewskim. Dopiero wybory z 1997 roku były dowodem na postępującą demokratyzację kraju. Wszyscy członkowie Izby Reprezentantów byli wybierani w wyborach bezpośrednich. Powołano do życia drugą izbę parlamentu – Izbę Doradców. Co więcej, po wyborach misję utworzenia rządu, zgodnie z zasadami demokratycznego systemu wielopartyjnego, powierzono przywódcy zwycięskiej Socjalistycznej Unii Sił Ludowych (USFP), która od dziesiątków lat pozostawała w opozycji (J. ŻEBROWSKI, 2001: 155).

Obecnie, pomimo zmian, to nadal państwo odgrywa główną rolę w tworzeniu symboli. Jak zauważa John Waterbury, ustrój marokański wykorzystuje całą gamę symboli historyczno-religijnych, jak np. rytualna *bey'a*, kiedy to ministrowie i wysocy urzędnicy klęczą publicznie przed królem, który z kolei siedzi na koniu, pod parasolem; czy też biała *jellaba*, którą zakładają wszyscy deputowani podczas inauguracji prac nowego parlamentu. Należy pamiętać również o odwołaniach do posiadania przez króla *baraki*, rzekomo dzięki której Hassan II dwukrotnie uniknął śmierci. Obraz sułtana na koniu, pod królewskim parasolem jest nadal wykorzystywany jako symbol tradycyjnego Maroka i ciągłości tradycji królewskiej. Można zatem uznać, iż ustrój marokański sprawnie funkcjonuje, ponieważ tradycyjne symbole oraz ich źródła są powszechnie akceptowane. Natomiast akceptacja ta może wpływać z przekonania, iż nie ma lepszej „oferty”. Niemniej król jako gwarant jedności narodowej, przez większość Marokańczyków uważany jest za osobę wyjątkową. Według Clifforda Geertza (J. WATERBURY, 1978: 414), źródeł legitymizacji w Maroku należy szukać między zasadą, zgodnie z którą prawo do dominacji posiada osoba o magicznych zdolnościach, a zasadą, według której

pozycja lidera jest określana w pewnej mierze przez grupę, której ta osoba przewodzi. Zdaniem Geertza, w pierwszym przypadku chodzi o legitymizację „właściwą”, a w drugim – o legitymizację „kontraktową”. Jest on zdania, iż sułtani marokańscy czerpią z obydwu zasad. Jedynie Mohammed V był królem charyzmatycznym, „neo-marabutycznym”, którego legitymizacja wypływała z wyjątkowości jego osoby.

W latach 70. XX wieku monarchia marokańska powoli zaczęła odchodzić od patrymonializmu opartego na tradycji i legitymizacji w stronę neo-patrymonializmu, gdzie najważniejszą rolę odgrywały elity, również lokalne. Elity natomiast były lojalne nie dlatego, że wierzyły w wyjątkowość władcy, ale dlatego, iż liczyły na korzyści materialne.

Ciekawe również są relacje między władzą centralną a terenami wiejskimi. Jak podaje John Waterbury, korzenie tych relacji leżą oczywiście w przeszłości. Historycznie rzecz biorąc, władza i świętość sułtana w oczach poddanych nie łączyły się ze sobą. Nawet najbardziej oddalone plemiona bez problemu akceptowały władzę religijną sułtana, natomiast bynajmniej nie poddawały się władzy i wymaganiom Makhzenu. Natomiast burżuazja odwrotnie, akceptowała Makhzen, natomiast kwestionowała, oczywiście nie otwarcie, świętość tronu alawickiego. Sytuacja zmieniła się po 1956 roku. Społeczność wiejska zaczęła akceptować władzę makhzenu i autorytet króla, podczas gdy miasta ten autorytet podważały poprzez wybór do rad miast odpowiednich przedstawicieli lub poprzez wzniecanie zamieszek⁷. Nigdy jednak nie były zdolne sprzeciwić się władzy aparatu państwa. Tak więc dawniej zagrożenie dla władzy państwowej płynęło ze strony wsi, a potem raczej ze strony miast (J. WATERBURY, 1978: 418).

Symbole i rytuały laickie

Po odzyskaniu niepodległości w 1956 roku Maroko musiało znaleźć i nauczyć się wykorzystywać symbole władzy właściwe dla nowoczesnego państwa. Oczywiście odwoływano się do dziedzictwa przedkolonialnego i kolonialnego. W tym celu wykorzystywano i nadal wykorzystuje się symbole zarówno polityczne, jak i religijne. Wystarczy przyrzeć się świętom państwowym w Maroku, aby się przekonać, do jakich symboli i wydarzeń najczęściej odwołuje się współczesna marokańska polityka. Maroko obchodzi dziewięć świąt państwowych.

⁷ Np. zamieszki w Casablance w 1965 roku.

Pierwszym z nich (biorąc pod uwagę chronologię) jest 1 stycznia, czyli Nowy Rok. Celebrowanie tego święta (podobnie jak 1 maja – Święta Pracy) nie jest oczywiście niczym wyjątkowym, gdyż obchodzone jest ono niemal we wszystkich krajach świata. Kolejnym dniem świątecznym jest dzień 11 stycznia, kiedy to obchodzona jest rocznica ogłoszenia *Manifestu niepodległości* – początek walki narodowowyzwoleńczej oraz data powstania nacjonalistycznej partii Al'Istiqlal (Niepodległość). Chodzi o rok 1944, w którym dziesiątki wybitnych osobistości Maroka wystosowały do sułtana manifest, w którym po raz pierwszy domagano się niepodległości Maroka pod przywództwem Mohammeda V. Sygnatariuszami manifestu byli opozycjoniści, liderzy ugrupowań nacjonalistycznych takich jak np. wspomniany Al'Istiqlal czy PDI (Demokratyczna Partia na rzecz Niepodległości) oraz niezaleźni. Warto odnotować, iż manifest podpisała również Malika El Fassi, jedyna kobieta wśród sygnatariuszy, co było nie bez znaczenia w patriarchalnym społeczeństwie Maroka.

Kolejną ważną datą w marokańskim kalendarzu jest 30 marca – Święto Tronu – rocznica koronacji, która odbyła się w 1999 roku, króla Mohammeda VI. Jest to najważniejsze święto świeckie w Maroku. Święto Tronu obchodzone jest od 1934 roku. Zainaugurowane przez okupacyjne władze francuskie, zostało zaaprobowane przez marokańskich nacjonalistów, a nawet stało się wyrazem sprzeciwu wobec reżimu kolonialnego. Święto Tronu powstało dla upamiętnienia wstąpienia na tron, 18.11.1927 roku, Mohammeda V. Początkowo podchodzono do niego z rezerwą, gdyż było ono całkowicie obce marokańskiej tradycji dynastycznej, a ponadto w myśl islamu gloryfikowanie żyjących książąt było bałwochwalstwem. Święto jednak przetrwało, choć za rządów Hassana II (obchodzone wtedy 3 marca) było celebrowane w sposób dużo bardziej huczny (przedstawienia, pochody itp.) niż ma to miejsce obecnie. Do dziś Święto Tronu jest symbolem władzy monarszej, jej ciągłości i prawowitości.

14 sierpnia natomiast obchodzony jest Hołd Wadi-Eddahab (święto odzyskania południowego regionu Wadi-Eddahab). Do przyłączenia tych saharyjskich terenów doszło 14.08.1949 roku, kiedy to przedstawiciele ludności zamieszkującej te tereny złożyli przysięgę wierności królowi Hassanowi II, w pałacu królewskim w Rabacie, jako wyraz przywiązania do tronu alawickiego.

Kilka dni później, dokładnie 20 sierpnia, Marokańczycy obchodzą Święto Rewolucji Króla i Ludu. Jest to święto upamiętniające deportację sułtana Mohammeda V wraz z rodziną królewską na Madagaskar, po usunięciu go z urzędu przez władze francuskie w 1953 roku (na tron wrócił dopiero po 17 miesiącach). Wydarzenie to stało się przyczynkiem do wybuchu nacjonalizmu wśród ludności Maroka. Przez kraj przetoczyła się fala manifestacji żądających powrotu króla. W wyniku tych wydarzeń

została utworzona Armia Wyzwolenia Narodowego, która przeprowadziła większość operacji zbrojnych przeciwko siłom okupacyjnym i dzięki której możliwy był powrót Mohammeda V, a także w konsekwencji ogłoszenie deklaracji niepodległości Maroka. Obecnie bardziej niż samą rocznicę deportacji króla, dzień 20 sierpnia, symbolizuje związek pomiędzy monarchią a społeczeństwem. Mohammed V jest nazywany największym bohaterem Maroka i symbolem wyzwolenia.

Dzień później, czyli 21 sierpnia, obchodzone są urodziny króla Mohammeda VI. Od 1956 roku pod nazwą Dnia Młodzieży. Z kolei 6 listopada przypada Rocznica Zielonego Marszu. 6.11.1975 roku odbyła się ogromna pokojowa manifestacja prawie 350 tysięcy „wolontariuszy”, którzy „uzbrojeni” w księgi *Koranu* i marokańskie flagi wkroczyli do Sahary Zachodniej. Była to inicjatywa króla Hassana II, który chciał w ten sposób przyłączyć Saharę Zachodnią do Maroka, która była okupowana przez Hiszpanów. Obchody tego święta mają wymiar symboliczny, biorąc pod uwagę, iż spór o Saharę Zachodnią jak dotąd nie został ostatecznie rozwiązany.

Ostatnim świętem państwowym w kalendarzu jest 18 listopada – Dzień Niepodległości. Jest to święto upamiętniające koniec protektoratu Francji nad Marokiem (z 1956 roku). Król Mohammed V, który powrócił do Maroka w 1955 roku po dwóch latach wygnania, wygłosił wtedy słynne słowa, iż „Maroko rezygnuje z małego dżihadu na rzecz dużego dżihadu”, co symbolizowało wejście Maroka na drogę demokracji i rozwoju. Tym samym oficjalnie proklamował niepodległość Maroka.

Politycy chętnie odwołują się także do bitwy Trzech Króli, stoczonej przeciw portugalskim kolonialistom. Bitwa odbyła się 4.08.1578 roku pomiędzy saadyckim sułtanem Maroka Abd al-Malikiem, a koalicją króla Portugalii Sebastiana i księcia Mohammeda El-Mutawwakil, pretendenta do marokańskiego tronu. Sułtan pokonał przeciwników, a zwycięstwo zapewniło niepodległość i integralność terytorialną państwu marokańskiemu. Stało się także symbolem jedności narodowej (wspólna walka króla i ludu), a także symbolem obrony islamu przed chrześcijańską Europą (L. VALENSI, 1990: 285).

Symbolem walki z kolonializmem stał się również Abdelkrim, berberyjski przywódca zbrojnej opozycji przeciwko Hiszpanii i Francji. Zjednoczył marokańskie plemiona gór Rif i w 1921 roku proklamował powstanie Republiki Rifu. Choć Republika przetrwała niecałe 5 lat, a Abdelkrim pozostał na emigracji aż do śmierci (w 1963 roku), to stał się bohaterem i symbolem historycznym akceptowanym przez wszystkie nurty polityczne, podobnie zresztą jak Moha Ou Hammou Zayani – lider zbrojnej opozycji w Środkowym Atlasie. Oprócz Abdelkrima niekwestionowanym, największym bohaterem walki z kolonializmem pozostaje wciąż Moham-

med V. Każde jego orędzie, list, podróż czy wizyta na prowincji są określone jako historyczne. Jego biografia jest często przedstawiana zgodnie z kalendarzem muzułmańskim (*hidżra*), przez co podkreśla się przynależność władcy do świętej historii islamu (L. VALENSI, 1990: 290).

Symbole i rytuały muzułmańskie

Religią państwową w Maroku jest islam. Równolegle z islamem oficjalnym występuje islam ludowy, a dokładniej mistyczny odłam islamu – marabutyzm (na muzułmańskim Wschodzie znanym jako sufizm). Islam przesycony ideami sufickimi był bardziej przystępny dla ludzi niż odłam sunnicki islamu. Ojcem sufizmu marokańskiego był Abd El Kadir El Dżilani, sufi z Bagdadu, którego idee (*tarikāt El Kadiriya*) przeniknęły do Maroka w XII wieku i dały początek bractwu kadiritów. W XIV wieku Abu-l-Hasan Ali esz Szadili na bazie reguły kadirijskiej stworzył nową regułę, bardziej przystępną dla szerokich mas wiernych, nazywaną szadilizmem (*tarikāt esz Szadiliya*). Wtedy właśnie sufizm marokański stał się ruchem masowym i nabrał ludowego charakteru, choć jego ostateczny kształt wyznaczył dopiero w pierwszej połowie XV wieku, cieszący się ogromną popularnością wśród mas, Mohammed Ben Sliman el Dżazuli – wybitny mistyk i przywódca polityczny. Reguła przez niego stworzona (*tarikāt el Dżazulija*) była bardziej ascetyczna niż mieszczański kadirizm (A. DZIUBIŃSKI, 1983). Wyznawcy sufizmu uważają, iż dotrzeć do Boga można drogą osobistego wysiłku i duchowego poświęcenia, a nie tylko poprzez wypełnianie przykazań. Są mniej ortodoksyjni w podejściu i interpretacji *Koranu*, w większym stopniu akcentują miłość do Boga oraz miłość Boga do człowieka. Ruch sufich wzięł nazwę od okrycia z wełny „suf”, używanego przez ascetów-mystyków, dla których ważniejsze w islamie i wezwaniach *Koranu* były wewnętrzne przeżycia i cała osobista postawa niż zewnętrzne rytuały (J. KŁOCZOWSKI, 1987).

Równoległe do kalendarza laickiego Maroko żyje rytmem świąt muzułmańskich, ściśle związanych z kalendarzem księżycowym. Każdy miesiąc księżycowy rozpoczyna się wraz z pojawieniem się na niebie widocznego księżyca. Dlatego też daty poszczególnych świąt niekoniecznie przypadają na ten sam dzień w roku; każdorazowo ogłaszane są przez władze religijne w Fezie.

Muzułmański Nowy Rok obchodzony jest pierwszego dnia miesiąca *Muharram* (*Ras as-Sana*). Urodziny proroka Mohammeda – *Aid Al Ma-*

oulid przez jakiś czas w ogóle nie było obchodzone w świecie islamskim. W Maroku od XVI wieku stanowi część ceremoniału królewskiego. Obecnie jest traktowane jako ceremonia oficjalna (król przyjmuje w pałacu przedstawicieli rządu, korpusu dyplomatycznego krajów muzułmańskich, ważne osobistości cywilne i wojskowe), ale także jako święto rodzinne.

Święto kończące Ramadan – *Aid El Fitr* jest zakończeniem postu obowiązującego w okresie Ramadanu, kiedy to każdy muzułmanin zobowiązany jest do powstrzymania się od jedzenia, picia, palenia i stosunków seksualnych od świtu do zmierzchu. Święto Ofiarowania *Aid el Adha*, zwane też Świętem Barana lub Wielkim Świętem *Aid Al-Kabeer* charakteryzuje się rytualnym ubojem jagnięcia, na pamiątkę ofiary Abrahama. Święto jest obchodzone w Maroku również od XVI wieku, uczestniczy w nim publicznie także król. Ceremonia ma na celu zapewnienie urodzaju przy kolejnych zbiorach.

Symbole i rytuały ludowe

Jak już wspomnieliśmy, równolegle z islamem oficjalnym funkcjonuje w społeczeństwie marokańskim islam ludowy, związany z sufizmem i kultem świętych. Islam ortodoksyjny przejął tradycje ludowe, które od wieków stanowią część życia codziennego Berberów, takie jak choćby czczenie świętych, marabutów. Dlatego też oprócz ceremonii religijnych związanych z oficjalnym islamem każdego roku obchodzonych jest około 600–700 różnych świąt regionalnych, szczególnie na terenach wiejskich, gdzie zwyczaje i tradycje przeplatają się z religią. Święta te nazywane są *moussem*. Początkowo *moussem* odbywały się przy okazji zbiorów, najczęściej daktyli, migdałów, czereśni i przede wszystkim miały charakter handlowy. Były okazją do wymiany produktów, zaopatrzenia się w ludowe medykamenty czy też odprawienia ceremonii weselnej. Z czasem jednak zmieniły swój charakter i polegały na celebrowaniu pielgrzymek do grobów świętych. Oprócz tego miały też miejsce liczne wydarzenia artystyczne: berberyjskie tańce czy muzyczne przedstawienia oraz tzw. *fantasia* nawiązujące do berberyjskich szarż kawaleryjskich. W ostatnich latach niektóre *moussem*, cieszące się dużą popularnością nie tylko wśród Marokańczyków, ale także turystów, zostały przekształcone w festiwale międzynarodowe, jak np. Festiwal Mażeństw w Imilchil, w Górnym Atlasie. *Moussem* wykorzystywane są także do celów politycznych. Zwykle pojawiają się na nich ministrowie, a w niektórych uczestniczy sam król.

Jak zauważa Lucette Valensi, już od lat 60. XX wieku wszystkie wydarzenia i imprezy masowe: sportowe, polityczne, religijne czy folklorystyczne stają się wydarzeniami oficjalnymi. To pałac monarchy wszystkim zarządza i wszystkie organy państwowe i polityczne muszą dostosować się do zaleceń rządowych. Państwo czuwa nad tym, aby budowano jedną historię (L. VALENSI, 1990: 287).

Podobnego zdania jest Janusz ŻEBROWSKI: „Nie wydaje się, aby w bliskiej przyszłości doszło do istotnej modyfikacji ukształtowanej w Maroku równowagi sił, w ramach której Pałac pozostaje w zasadzie jedynym centrum podejmowania strategicznych decyzji, a rząd jest ich wykonawcą. Może ona nastąpić w wyniku głębokich przemian społeczno-politycznych i dalszej demokratyzacji systemu monarchii konstytucyjnej” (2001: 163). Choć minęła kolejna dekada, opinie te nie tracą na aktualności.

Literatura

- BIERNAT T., 2000: *Legitymizacja władzy politycznej. Elementy teorii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- DAKHLIA J., 1988: *Dans la mouvance du Prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb*. „Annales. Economies, Sociétés, Civilisations”, 43e année, no 3.
- DZIUBIŃSKI A., 1983: *Historia Maroka*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- ELIADE M., 1998: *Aspekty mitu*. Przeł. P. MRÓWCZYŃSKI. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- GRZYWA A., 2010: *Magiczna wizja świata*. Warszawa: ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- KŁOCZOWSKI J., 1987: *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*. Warszawa: Czytelnik.
- KOWALSKI A., 1999: *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- MACH Z., 1989: *Główne nurty współczesnej antropologii brytyjskiej*. W: Ernest Gellner – między filozofią a antropologią. Red. A. FLIS. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- MIELICKA H., 2006: *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- MILKA L., 1993: *Droga do niepodległości. Polityka Francji wobec Maroka w latach 1944–1953*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- RAPPAPORT R., 2007: *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Tłum. A. MUSIAŁ, T. SIKORA, A. SZYJEWSKI. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- ROUX J.-P., 1998: *Król. Mity i symbole*. Przeł. K. MARCZEWSKA. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona.
- SIVAN E., 1990: *Symboles et rituels arabes*. „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”. 45e année, no 4.

- SZKLARSKI B., red. 2008: *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- SZYMAŃSKI E., 1978: *Etude sur la formation des Etats maghrébins*. Warszawa: Akademia Nauk. Pracownia Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej.
- SZYMAŃSKI E., 1994: *Tradycje i legendy ludów Afryki Północnej*. Kraków: Nomos.
- VALENSI L., 1990: *Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial*. „Cahiers d'études africaines”, Vol. 30, no 119.
- WATERBURY J., 1978: *La légitimation du pouvoir au Maghreb : tradition, protestation et répression*. „Annuaire de l'Afrique du Nord-Centre national de la recherche scientifique”.
- ZAKARIA R., 2008: *Saints et rois : la genèse du politique au Maroc*. „Anthropologica”, Vol. 50(2).
- ZAKARIA R., 2009 : *Le chérif et la possédée : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc*. „L'Homme”, no 2 (190).
- ŻEBROWSKI J., 2001 : *Maroko. Współczesność a historia*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „DIALOG”.

www.maroc.ma

www.lagazettedumaroc.com

www.sindbadulyse.org